

Year: 1985

Der Begriff des Glücks und die Frage der Ethik

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251549>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1985) Der Begriff des Glücks und die Frage der Ethik. Philosophisches Jahrbuch, Jg. 92, H. 1. S. 35-52.

Philosophisches Jahrbuch

IM AUFTRAG DER GÖRRES-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HERMANN KRINGS

LUDGER OEING-HANHOFF

HEINRICH ROMBACH

ARNO BARUZZI

ALOIS HALDER

Sonderdruck

92. JAHRGANG 1985 · 1. HALBBAND

VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN

ISSN 0031-8183

INHALT

BEITRÄGE

Heinrich Rombach, Philosophische Zeitkritik heute. Der gegenwärtige Umbruch im Licht der Fundamentalgeschichte	1
Andreas Kamp, Die aristotelische Theorie der Tyrannis	17
Emil Angehrn, Der Begriff des Glücks und die Frage der Ethik	35
Max Müller, Was ist Methaphysik – heute? Drei Betrachtungen zu ihrem Selbstverständnis	53
Käte Hamburger, Zum Problem der Mitleidsethik. Rousseau und Schopenhauer	68
Peter Stemmer, Das Kinderrätsel vom Eunuchen und der Fledermaus. Platon über Wissen und Meinen in Politeia V	79
Hermann Krings, Vom Sinn der Metaphysik oder über den Unterschied von Ursache und Bedingung . .	98

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Zeitkritik nach Heidegger	110
Franco Volpi, Seinsvergessenheit oder Logosvergessenheit? Die Diagnose der Gegenwart nach Heidegger	110
Wolfgang Welsch, Postmoderne und Postmetaphysik. Eine Konfrontation von Lyotard und Heidegger	116
Tetsuji Ikegami, Der geschehende Sachverhalt in der japanischen Denkweise	123
Narifumi Nakaoka, Zur Differenzfrage. H. Tanabes Philosophie des Absoluten Nichts	124
Yasuo Kamata, Technik als Vorspiel des Er-eignisses? Technik im Westen und Osten	125
Albert Borgmann, Amerikanische Zeitkritik nach Heidegger	129
Rudolf Heinz, Das „wilde Denken“. Heidegger im Denk-Wildheitsvergleich mit Lévi-Strauss, der herkömmlichen Psychoanalyse und auch der Anti-Psychiatrie	136
Gregor Sebba, Zeitkritik nach Heidegger	142
Dieter Borchmeyer, Wodurch hat Wagner Nietzsche tödlich beleidigt? Eine Replik auf Eugen Bisers Aufsatz „Glaube und Mythos“	149
Dieter Henrich, Die Treue der Weisheit	156
Karl Schuhmann, Geometrie und Philosophie bei Thomas Hobbes	161
X. Internationales Wittgenstein-Symposium: Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart	177

BUCHBESPRECHUNGEN

Friedrich Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 3, Ältere Akademie, Aristoteles – Peripatos, neubearb. Aufl., hg. von Helmut Fischer Flashar (Helmut Kuhn)	178
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Historisch-Kritische Ausgabe, Reihe I, Bd. 1–3, hg. von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings, Hermann Zeltner † (Stefan Smid)	182
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur, hg. von Lucia Sziborsky – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Schriften 1804–1812, hg. von Steffen Dietzsch – F. W. J. Schelling, Texte zur Philosophie der Kunst, ausgew. von Werner Beierwaltes (Heinz Paetzold)	188
Ludger Honnefelder, Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (Georg Wieland)	190

Fortsetzung des Inhaltsverzeichnisses auf Umschlagseite 3

Der Begriff des Glücks und die Frage der Ethik

Von Emil ANGEHRN (Berlin)

Nicht nur darüber, was das Glück sei, waren die Meinungen immer geteilt. Auch auf die Frage, ob Ethik mit Glück zu tun habe, hat die Geschichte der Philosophie die verschiedensten Antworten gegeben. Exemplarisch für die Gegenpositionen stehen die Namen Aristoteles und Kant. Kant hat den Glücksgedanken aus der Ethik verwiesen. Zur Beantwortung der Frage „Was soll ich tun?“ (KrV, B 833)¹ trägt die Orientierung am Glück nichts bei. Ja, sie wird von Kant zum „geraden Widerspiel“ der Sittlichkeit erklärt (KpV, A 61). Nicht nur ist der Glücksbegriff als Handlungsprinzip zu unbestimmt (GMS, B 46f.). Würde das Glück, als letzter Gegenstand des Wollens, zu dessen Bestimmungsgrund, so würde dies zudem die menschliche Autonomie aufheben und Moralität verunmöglichen (KpV, A 59; vgl. KU, § 83). Nur durch seine Form, nicht durch seinen Gegenstand soll der gute Wille bestimmt sein. Unbestimmtheit und Heteronomie machen die Orientierung am Glück für die Bestimmung sittlichen Handelns unnütz, ja unzulässig.

Einer solchen Auffassung diametral entgegengesetzt ist die Position des Aristoteles. Seine Ethik ist als ganze Theorie des Glücks, für welche das Glück nicht nur faktisch letztes Ziel menschlichen Strebens, sondern auch Richtschnur praktischer Orientierung und kritischer Beurteilung des Handelns ist.

Man hat diesen Unterschied idealtypisch als Gegensatz von Sollens- und Wollensethik, Pflicht- und Glücksethik, oder auch von deontologischer und teleologischer Ethik beschrieben. Dahinter liegt ein tiefgreifender historischer Wandel. Kants Theorie artikuliert sowohl einen verschärften Begründungsanspruch wie einen der Antike unerreichbaren Begriff von Subjektivität. Daß dieser Schritt für eine neuzeitliche Reflexion – so auch für jede Erneuerung der Glücksethik – nicht rückgängig zu machen ist, bedeutet allerdings nicht schon die Rechtmäßigkeit der Kantschen Eudämonismuskritik; ob ihr etwa eine Position wie die aristotelische tatsächlich anheimfallen muß, bleibt erst zu sehen. Auf der Hand liegt die Interdependenz der beiden Fragen nach der Bedeutung und dem ethischen Stellenwert des Glücksbegriffs. So wird auch zu klären sein, ob Kants Kritik ihr Thema überhaupt angemessen in den Blick bringt. Es wird sich zeigen, daß sie in der Tat von einem Verständnis des Glücksbegriffs ausgeht, das sie zwar mit bestimmten Positionen des Eudämonismus teilt, das aber einer angemessenen Phänomenbe-

¹ Kant- und Aristoteles-Zitate werden direkt im Text mit üblicher Paginierung und Abkürzung nachgewiesen; KrV: Kritik der reinen Vernunft; KpV: Kritik der praktischen Vernunft; KU: Kritik der Urteilskraft; GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; MS: Metaphysik der Sitten; NE: Nikomachische Ethik; Met.: Metaphysik; Pol.: Politik.

schreibung nicht wirklich gerecht wird. So wird die Aufgabe zunächst die sein, im Ausgang von dieser Kontroverse etwas über den Glücksbegriff selber auszumachen – wobei nicht primär die Theorien von Kant oder Aristoteles als solche, sondern die durch sie repräsentierten Typen ethischer Argumentation zur Diskussion stehen. Da aber die Metakritik an der Eudämonismuskritik nicht umgekehrt schon eine bestimmte Glücksethik begründet, wird dann der Frage eigens nachzugehen sein, wie sich ein unverkürzter Begriff von Glück zur Frage der Ethik verhält.

1. Kant und Aristoteles – Glück als Gegenstand des Wollens?

Kants Kritik des Eudämonismus ist nur graduell von einer Hedonismuskritik unterschieden. Glück ist nicht von grundsätzlich anderer Art als Lust, ein bestimmter subjektiver Zustand, der aus der Befriedigung von Bedürfnissen und Absichten resultiert (KpV, §3 u. Anm.). Auf den Begriff gebracht ist diese Definition in der striktesten Gegenposition zu Kant, im Utilitarismus. Nach Mill ist unter ‚Glück‘ Lust und das Freisein von Unlust zu verstehen.² Nur die Komplementärseite dazu benennt jene Glückskonzeption, die auf die äußeren Bedingungen abhebt, die jenen Zustand ermöglichen oder hervorrufen. Glücksgefühl und Glücksgüter stehen für die beiden Seiten dieses unmittelbaren Glücksbegriffs.

Von weniger emphatischen Begriffen wie Vergnügen, Lust, Zufriedenheit ist Glück durch eine doppelte Spezifikation abgehoben, eine qualitative und eine extensive. Zum einen soll nicht jede Befriedigung Glück heißen – so Mills bekanntes Diktum gegen den Vulgärhedonismus: „besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr.“³ Andererseits weist Glück über die einzelne Befriedigung hinaus, sowohl in zeitlicher wie inhaltlicher Sicht;⁴ Glück ist, wie Kant es ausdrückt, der Zustand eines Wesens, „dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen* geht“ (KpV, A 224, vgl. A 40). Und schließlich ist Glück auch insofern nicht ein Gut unter anderen, als das Verlangen nach ihm ein notwendiges ist (A 45); Glück ist etwas, auf das wir immer schon aus sind. Nicht glücklich sein zu wollen scheint undenkbar.

In alledem präsentiert sich der Glücksbegriff zunächst als Titel für ein Ziel, das sich durch seine besonderen Merkmale – Ganzheitsbezug und Notwendigkeit – vor andern Handlungszielen auszeichnet und sich ihnen überordnet. Als etwas, über dessen Wünschbarkeit es keinen Dissens gibt, scheint es zugleich einen Wertmaßstab zu benennen, der keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. So scheint es nur legitim, das „Prinzip des größten Glücks“⁵ zum Fundament der Moral zu machen,⁶ zumal dann, wenn es nicht egoistisch verstanden wird, sondern – wie

² John Stuart Mill, *Der Utilitarismus* (1976) 13.

³ Ebd. 18.

⁴ Vgl. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 20 Anm.: Glückseligkeit als ein „Ganzes der Befriedigung“.

⁵ Mill, a. a. O. 13.

⁶ Ebd. 67.

Mill es möchte – auf das „Glück aller Betroffenen“ geht und einem Kriterium der Unparteilichkeit untersteht.⁷

Dennoch wird einem so gefaßten Glücksbegriff gegenüber die moralphilosophische Kritik zunächst ihr Recht behaupten. Zumindest der Einwand der Unbestimmtheit bleibt bestehen, solange jedenfalls ernst genommen wird, daß über Glück und Glücklichsein nur die Erfahrung der Subjekte selber entscheidet. Nicht davon auszugehen, würde eine sowohl erkenntnismäßige wie moralische Überforderung bedeuten, da die Glücksmaximierung Totalitätswissen implizierte und nur mehr das Beste als gut gelten ließe. Was andererseits den Heteronomievorwurf anbelangt, so scheint zwar Kants eigene Auffassung von der selbständigen Motivationskraft des Sittengesetzes – wonach die Stimme der Vernunft für jeden ebenso „deutlich“ wie „unüberschreibbar“ sein soll (A 62) – ohne weitere Prämissen ebensowenig zu befriedigen. Doch bleibt Tatsache, daß der Utilitarismus Intuitionen der konkreten Sollenserfahrung verletzt – etwa darin, daß er den Unterschied von technischen und sittlichen Imperativen nivelliert, Mittel durch den Zweck heiligt, oder daß er Prinzipien wie das der Gerechtigkeit nicht abzuleiten vermag, sondern streng genommen geradezu ausschließt.⁸

Indes liegt die Schwäche der utilitaristischen Konzeption nicht nur an der *Ethik* des Utilitarismus, sondern ebenso an seiner – mit Kant geteilten – Verwendung des Glücksbegriffs selber. Sofern die aristotelische Verwendung grundsätzlicher ansetzt, ist *sie* durch die angeführten Kritikaspkte nicht schon getroffen. Für eine Beschreibung dessen, was wir als Glückserfahrung kennen und wie wir darüber sprechen, bildet sie die nicht überholte Grundlage.

Wenn Glück sich als zugleich notwendiges und umfassendes Ziel präsentiert, so ist als erstes zu fragen, in welchem Sinn es als solches überhaupt *Gegenstand* des Wollens sein kann. Die Sprache markiert hier einen deutlichen Unterschied. Ich wünsche, glücklich zu sein; „mich aber dafür entscheiden, glücklich zu sein, das geht nicht an“ (NE 1111 b 28). Denn, so Aristoteles' Argument, Glück steht nicht in meiner Macht. Auch wenn wir die Zweideutigkeit des Wortes ‚Glück‘ durch die Unterscheidung von fortuna und beatitudo, eutuchia und eudaimonia – oder von Glück-Haben und Glücklichsein – beheben, so bleibt auch die eudaimonia ganz offensichtlich mit einem Moment von Unverfügbarkeit behaftet. Dies ist nicht nur eine Folge des Totalitätsaspekts von Glück. Auch im Besonderen gehört zur Erfahrung von Glück das Gelingen und sich-Einstellen. Man mag das ‚Verfolgen‘ des Glücks als Grundtatsache, ja als Grundrecht anerkennen.⁹ Doch ist wohl, was dahinter steht, in Wahrheit etwas anderes: das Abzielen auf das, was scheinbar in unserer Macht steht: Genuß und Glücksgüter. Man kann darüber streiten, ob nicht letztlich *nur* die Glücksgüter, d. h. die *Voraussetzungen* von Glück sinnvoll als Handlungsziele zu bezeichnen sind. Bereits für Lust und Genuß ist fraglich, ob sie in der intentio recta angestrebt, gar realisiert werden können – auch wenn dies für

⁷ Ebd. 30.

⁸ Vgl. R. Spaemann, Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, in: Philos. Jahrbuch 88 (1981) 74 f.; vgl. O. Höffe (Hg.), Einführung in die utilitaristische Ethik (1975) 29 ff.

⁹ So bekanntlich in der amerikanischen Verfassung („pursuit of happiness“).

bestimmte, besonders physische Erlebnisformen zweifellos der Fall sein kann. Zu wehren ist dem hedonistischen Fehlschluß, der daraus, daß die Erreichung des Ziels uns befriedigt, folgert, daß die Befriedigung selber Ziel ist. Das normale Phänomen ist das, in dem es um die Sache, nicht um die Lust geht. Analoges gilt, a fortiori, vom Glück. Während Lust noch in gewissem Maße mögliches Handlungsziel und Entscheidungsgegenstand ist, ist Glück nach allgemeinem Verständnis sowohl notwendiges Strebeziel, zu dem wir uns nicht erst zu entscheiden haben, wie auch eine unverfügbare Erfahrung, die wir nicht direkt herbeiführen, sondern allenfalls fördern oder behindern können.

In welchem Sinne aber ist dann Glück überhaupt Gegenstand unseres Wollens? Nach Aristoteles ist es als das schlechthinnige Endziel allen Tuns und Könnens definiert, d. h. als jenes Ziel, das schlechthin nur um seiner selbst willen angestrebt wird und für das es keinen andern möglichen Zweck gibt (NE I.5). Daß es ein solches Letztes geben muß, gründet nach ihm in der Unmöglichkeit des unendlichen Regresses: Würde alles wieder um eines andern willen getan, so würde sich die Richtung des Wollens selber verlieren und alles wäre Mittel, nichts mehr Zweck (Met. II.2). In der Beschreibung dieses letzten Ziels schwankt Aristoteles zwischen zwei Modellen: dem Modell des in einer Hierarchie von Zweck-Mittel-Verknüpfungen *letzten* Ziels – das höchste Gut als Gegenstand der Politik, die an der Spitze der Künste und Wissenschaften steht – und dem Modell des *umfassenden*, andere Zwecke einbegreifenden Ziels – wonach das einzelne um seiner selbst willen Erstrebte eine besondere Art ist, das Allgemeine, das Glück zu realisieren. Man hat die beiden Modelle anhand der Begriffe des dominanten und des inklusiven Ziels beschrieben.¹⁰ Nur der zweite Begriff trifft die Art, wie Glück letztes Ziel sein kann; als bloß Letztes einer Hierarchie wäre es durch das ihm Vorgeordnete steigerbar. Allerdings verschafft auch der Begriff des inklusiven Ziels keine wirkliche Klärung, solange er sich an der Vorstellung eines comprehensiven Miteinschließens orientiert.

Rein formal scheint der Status des Glücks als letztmöglichem Zwecks problemlos beschreibbar. Glück ist jene letzte Antwort auf die Frage nach unserem Wollen, wo das Was und das Warum zusammenfallen, oder anders gesagt: jene Antwort, die keiner weiteren Begründung fähig noch bedürftig ist. Es markiert die Nichtitierbarkeit der Wozu-Frage.¹¹ Wer fragt, warum wir glücklich sein wollen, hat das Wort ‚Glück‘ nicht verstanden. Dieser begründungslogisch-formalen und negativen Bestimmung entspricht positiv etwa die Umschreibung, daß Glück dasjenige sei, was wir ‚eigentlich‘, letzten Endes und im Ganzen wollen.¹²

Allerdings bleibt auch dabei die Frage offen, wie das, was wir ‚letzten Endes‘

¹⁰ Vgl. A. Kenny, Happiness, in: J. Feinberg (Hg.), Moral Concepts (Oxford 1969) 48; O. Höffe, Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie (1979) 326; K. Jacobi, Aristoteles' Einführung des Begriffs ‚eudaimonia‘ im I. Buch der „Nikomachischen Ethik“. Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken, in: Philos. Jahrbuch 86 (1979) 300–325.

¹¹ Vgl. Jacobi, a. a. O. 318 ff.

¹² Vgl. E. Tugendhat, Antike und moderne Ethik (an Gadammers 80. Geburtstag), in: R. Wiehl (Hg.), Die antike Philosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart (1981) 72 f.; R. Spaemann, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: G. Bien (Hg.), Die Frage nach dem Glück (1978) 5.

wollen, mit dem zusammenzudenken ist, was wir *jeweils* für sich, unabhängig von andern Erwägungen wollen. Weder ist Glück summativ zu verstehen, als Gesamtheit der *jeweils für sich verfolgten Zwecke*, noch als übergeordnetes oder längerfristiges Ziel, mit Bezug auf welches andere Zwecke begründet würden und als Mittel fungierten. Es ist kein *bestimmtes* Ziel, kein Ziel unter anderen. Obwohl unser Glücklichein fraglos mit dem zusammenhängt, was wir im einzelnen tun und wollen, ist dieser Zusammenhang im Normalfall nicht transparent. Es fällt uns – wie bei den Wünschen im Märchen – schwer zu wissen, was wir zu tun und zu wollen haben, *um glücklich zu sein*. Das aber heißt: Glück ist überhaupt nicht *direktes* Ziel des Tuns oder direkter Gegenstand des Wollens. Nicht nur ist es nicht direkt *machbar* und führt der Versuch, es zu erzwingen, typischerweise zur Enttäuschung. Sondern es ist offenbar auch nicht in direkter Weise *intendierbar*, oder es ist jedenfalls im Normalfall nicht in direkter Intention anvisiert. Was sich darin andeutet ist dies: Glück und Glücklichein, obwohl es als höchstes telos auftritt, ist letztlich gar nicht zur Gegenstandsseite, zur Materialität unseres Wollens, sondern zur Formseite, zur *Art* des Tuns und Wollens zu zählen.

2. Der formale Glücksbegriff: der Selbstzweckcharakter des Wollens

Die Umschreibung, daß Glück mit dem ‚wirklichen‘ oder ‚eigentlichen‘ Wollen zu tun habe, verweist zunächst auf einen bekannten Sachverhalt: Wenn einer bei dem, was er will, hat oder tut, glücklich ist, so heißt dies nichts anderes als daß er dies, was er da will, hat oder tut, *wirklich* will.¹³ Gleiches spricht die Enttäuschung aus, wenn einer das Gewünschte erlangt, dabei aber Leere empfindet: vermeintlich und wirklich Gewolltes fallen auseinander. Was dieses ‚wirkliche Wollen‘ meint, soll im folgenden nach vier Aspekten differenziert werden. Es sind insgesamt Aspekte, nach denen Glück mit dem *Selbstzweckcharakter* des Wollens zu tun hat. Mit ihnen lassen sich dann inhaltliche Motive verknüpfen, die für eine Phänomenologie der Glückserfahrung zentral sind.

In einer *ersten* Hinsicht besagt der Selbstzweckcharakter, daß wir *das Gewollte um seiner selbst willen* wollen. Es ist die formale Struktur, die hinter der Definition des Glücks als letzten Ziels steht: daß etwas schlechthin um seiner selbst und in keiner Hinsicht um eines andern willen gewollt ist. Diese Struktur ist nicht auf *das* Glück beschränkt – auf irgendein mysteriöses Ganzes –, sondern Kennzeichen all dessen, bei dem wir, sofern wir es haben oder tun, glücklich sind: *daß* es uns glücklich macht heißt, daß wir es wirklich wollen, und d. h. nach dieser ersten Bedeutung: daß wir *es selber* und nicht – vielleicht unbewußt – *etwas anderes* *vermittels seiner* wollen. Die Glückserfahrung, so gesehen, spricht den Selbstzweckcharakter des Gewollten aus. Ins Positive gewendet, verweist die Bestimmung ‚nicht etwas anderes mittels seiner‘ auf das, was bei Aristoteles die Selbstgenügsamkeit des Glücks heißt (NE I.5). Daß es für sich allein genügt und „das Leben begehrenswert macht“, unterscheidet Glück von Lust und Freude; wie

¹³ Vgl. Tugendhat, a. a. O.

es möglich ist, an einer Sache Lust zu haben, ohne Freude zu empfinden, so ist es möglich, sich an etwas zu erfreuen, ohne schon glücklich zu sein. Der Skala zunehmender Intensität korrespondiert hier der Selbstzweckcharakter des Gewollten.

Ein *zweiter* Aspekt betrifft nicht mehr den Gegenstand oder die inhaltliche Bestimmtheit, sondern den *Akt* des Tuns, und genauer: jene Struktur, die zum Ausdruck kommt in der aristotelischen Definition der Praxis als der Tätigkeit, die ihr telos in sich selber hat. Die negative Bestimmung, kein Ziel außerhalb seiner zu haben, läßt sich positiv dahingehend ausformulieren, daß in der Praxis diese selber, und d. h.: ihr *Gelingen* gewollt ist. Glück ist dann nicht *Ziel* des Tätigseins, sondern dieses selber ist Ziel und, als solches, Glück.¹⁴ Dies gilt über die Einzeltätigkeit hinaus für den Existenzvollzug als solchen. Auch das Leben als ganzes ist im genannten Sinn Praxis (vgl. Aristoteles, Pol. 1254 a 7); sein Ziel ist nicht etwas außerhalb seiner, auch nicht das Überleben, sondern es selber. Ziel des Lebens ist das gelingende, geglückte Leben, und d. h. die bestimmte Qualität seines Vollzugs. Die Selbstzweckstruktur des *Lebensvollzugs* expliziert das Glück als das immer schon vorgegebene, nicht hintergehbare und zugleich umfassende Ziel. Der Selbstzweckcharakter, der zunächst nur meinte, etwas als es selbst und nicht im Hinblick auf anderes zu wollen, nimmt hier die Struktur des *Selbstbezugs*, des sich-selber-Wollens an.

Diese Struktur wird durch einen *dritten* Aspekt noch verstärkt. Als das Weswegen, das um seiner selbst willen gilt, fungiert nicht mehr der Gegenstand oder das Tun, sondern das *Subjekt* selber. Diesem Perspektivenwechsel entspricht eine andere Verwendung des Zweckbegriffs. Es ist, aristotelisch gesprochen, der Wechsel vom ‚hou heneka tinos‘ zum ‚hou heneka tini‘, vom Weswegen-von zum Weswegen-für (Met. 1072b 2; vgl. De Anima, 415b 2, 20); in späterer Tradition stehen dafür die Begriffe des finis cuius und finis quo. So ist Ziel der ärztlichen Tätigkeit zum einen die Gesundheit, zum andern der Mensch, um dessen Gesundheit es geht. Erst mit dieser Wendung kommt der Selbstzweckcharakter wirklich zum Tragen. Weder *was* wir tun noch der *Akt* des Tuns sind das eigentlich um ihrer selbst willen Gewollte, sondern der Mensch, der sich in diesem Tun verwirklicht. Erst dadurch wird der unendliche Regreß wirklich aufgehoben, der jedes Ziel in einem weiteren begründet: nicht durch Abbruch oder Anlangen bei einem Letzten, sondern durch die reflexive Rückwendung auf das Umwillen der Zwecke selber.

Wenn zum Glück und zum wirklichen Wollen das mit-sich-Einssein gehört, so bedeutet dies sowohl, daß wirklich wir es sind, die etwas tun oder wollen, wie auch, in gewisser Weise, daß es darin um uns selber geht, daß wir darin ‚uns selber wollen‘. Was diese zunächst unbestimmte Formulierung heißen kann, wird durch einen *vierten* Aspekt ausgeführt. Sich-wollen heißt seine *Wirklichkeit* oder seine Verwirklichung wollen.¹⁵ Auch damit berühren wir ein genuin aristotelisches

¹⁴ Es geht nicht um Handlungen, die zur Förderung unseres Glücks kausal relevant sind, sondern um solche, die für unser Glück ‚konstitutiv‘ sind: so G. H. v. Wright, *The Varieties of Goodness* (London 1972) 96.

¹⁵ Vgl. auch Hegels Rede vom unglücklichen Bewußtsein, welches seine Wirklichkeit außer sich hat: *Phänomenologie des Geistes* (1948) 158 ff.

Motiv. Wenn Glücklichein als ein Tätigsein gemäß den höchsten Fähigkeiten definiert ist (NE 1098a 16), so besitzt dieses ‚Tätigsein‘ unmittelbar Doppelbedeutung: Am-Werk-Sein – ‚energeia‘ – ist zugleich Gegenbegriff zur dynamis, zur bloßen Potentialität. Explizit wird jene über diese gestellt: nicht nur logisch und begrifflich gilt die Priorität des Akts (Met. IX. 8); auch wertend wird das Leben „kat’energeian“ über das Leben „kata dynamin“ (Protreptikos, B 79) gestellt. Ziel ist nicht die Ausbildung oder der Besitz von Fähigkeiten, sondern deren Ausübung. Glücklichein ist Akt, nicht das Verfügen über Glücksmöglichkeiten. So heißt sich-wollen: seine Verwirklichung wollen. Der Begriff der Selbstverwirklichung, auch wenn er einer ganz anderen Tradition entstammt, läßt sich durchaus auf das aristotelische Glückskonzept applizieren; er stellt einen formalen Glücksbegriff dar, der noch in keiner Weise auf die inhaltlichen Prämissen festgelegt zu werden braucht, auf die ihn Aristoteles verpflichtet.¹⁶

Gegenüber der modernen Betonung des Selbst gewinnt in der aristotelischen Version der ‚Selbstverwirklichung‘ das Motiv der ‚Verwirklichung‘ eigenständiges Gewicht. Ausdrücklich werden *eudaimonia*, *eudaimonein* und *eu zen* (Met. 1048b 25f., 1050b 1) als Beispiele für das ‚der Wirklichkeit nach Sein‘ (IX. 6) eingeführt. Sie gehören zu jenen Zielbestimmungen, wo als ‚Werk‘ nur die ‚Verwirklichung‘ selber fungiert (1050a 21f.). Eigentliche Aktualität aber vollzieht sich im Modus der Praxis, nicht der Poiesis – oder, wie Aristoteles spezifiziert: der ‚energeia‘, nicht der ‚kinesis‘ (1048b 18–36). Ist die ‚Bewegung‘ als relationale Bestimmung auf anderes ausgespannt, in welchem sie ihr Ziel hat und zu dessen Verwirklichung sie führt, so ist die *energeia* in beiderlei Hinsicht reflexiv auf sich selber bezogen. Geht es jener um das gegenständliche Korrelat des Tuns, so dieser um das tätige Subjekt selber; dessen Wirklichkeit ist es, die im Vollzug sich herstellt. Darin gewinnt jenes ‚Weswegen-für‘ konkrete Bedeutung: Daß das Subjekt selber letztes Umwillen ist, heißt nicht nur, daß anderes um seinetwillen, sondern auch daß es selber, seine Wirklichkeit gewollt ist. So ist das letzte *telos* nicht nur Bezugspunkt anderer Zwecksetzungen, sondern selber Ziel eines Strebens. In ihm kommt der teleologische Grundzug, der die Glücks- wie die Wollensproblematik als ganze durchzieht, zu seinem Abschluß. Der unendliche Regreß von Zweck-Mittel-Beziehungen erscheint in dieser Perspektive als Akkumulation des Möglichen auf Kosten des Wirklichen, als Hinausschieben jener reflexiven Selbstverwirklichung, in der das Wollen sein Ziel hat; auf jeder der genannten Stufen bedeutet die Verhinderung des Selbstzweckcharakters eine Einschränkung des Wollens selber. Den Gedanken des Glücks gegen solche Verhältnisse einklagen, in denen die Mittelfunktion sich verallgemeinert hat, kann dann als Weiterführung dessen angesehen werden, was bei Kant als Selbstzweckgebot fungiert. Den Menschen als Selbstzweck respektieren heißt nicht nur, ihn in seiner moralischen Autonomie, sondern auch, ihn in seinem Streben nach Selbstverwirklichung, wenn man so will: in seinem Glücksstreben anerkennen.¹⁷

¹⁶ Vgl. O. Höffe, Sittlichkeit als Rationalität des Handelns? in: H. Schnädelbach (Hg.), Rationalität. Philosophische Beiträge (1984) 168ff.

¹⁷ Kant zählt zwar die Förderung fremder Glückseligkeit zu den Pflichten, aber ohne sie mit jenem Selbstzweckgebot in Verbindung zu setzen: MS, A 26f.

Es ist nun zu sehen, wie sich vom Selbstzweckcharakter des Wollens her zum einen der *Status* des Glücks als des letzten Ziels und zum andern seine *inhaltlichen* Bedeutungsmomente näher bestimmen lassen.

3. Bestimmungsmomente des Glücks

Glück, so hat sich gezeigt, kann nicht im gleichen Sinn als Ziel oder Zweck bezeichnet werden wie die einzelnen Handlungsziele, die wir uns vornehmen und verfolgen; ebensowenig ist es einfach letztes oder umfassendes Gesamtziel. Es ist immer schon vorgegebener Gegenstand eines Strebens, nicht einer Handlung und willentlichen Entscheidung. Es bezeichnet jene innere Vollendung im Streben, die nicht durch Totalisierung – wie etwa in Kants Glückseligkeitsbegriff –, sondern durch die Selbstbezüglichkeit des Wollens zustande kommt.¹⁸ Es ist jener Selbstbezug, der darin besteht, daß das Individuum in seiner Zielerfüllung zu seiner Verwirklichung kommt.¹⁹

Wie Glück nicht als Ziel intendiert wird, bedeutet seine Erreichung nicht einfach Erfüllung vorgegebener Wünsche und Absichten. Dies nicht nur deshalb, weil wahres Glück über die Erwartungshaltung unserer Intentionen hinauschießt. Ebenso läßt es sich nicht auf den subjektiven Zustand reduzieren, der aus jener Erfüllung resultiert. Glück ist nicht Glücksgefühl, und wir können einen Lebensabschnitt glücklich nennen, ohne ihm damit besondere subjektive Befindlichkeiten zuzuschreiben, jedenfalls nicht solche, die gleich unmittelbar lokalisierbar und intentional bestimmbar wären wie Lust und Freude. Auch was im nachhinein als Glück empfunden wird, ist Glück.²⁰ Die zugleich objektive Vollendung wie subjektive Erfüllung, die im Glücksbegriff impliziert ist, wird vielleicht am besten in der Formel gefaßt, mit der Aristoteles die Lust definiert: nicht als das direkt angestrebte Ziel, sondern als ein ‚telos epigignomenon‘, eine „dazukommende Vollendung“, wobei er hinzufügt: „so wie in der Blüte der Jahre die Schönheit sich einstellt“ (NE 1174b 30). Schönheit ist keine interne Steigerung des in sich vollendeten Körpers, sondern eine hinzukommende Dimension, gleichsam ein Zeigen jener Vollkommenheit.²¹ Vielleicht ist die eudaimonia, die Aristoteles im Auge hat, am ehesten als das praktische Analogon dieser ästhetischen Relation zu fassen.

¹⁸ Analog Platos Idee des Guten, die nicht eine Idee neben anderen ist, sondern dies ausdrückt, daß alles in seinem eidos nach seiner innern Vollendung strebt.

¹⁹ So gesehen, steht der Glücksbegriff sogar näher bei dem kontemplativen Modell eines Glücks, das immer schon da ist und das es nur zu entdecken gilt, als bei der Vorstellung eines Glücks, das es zu ‚verfolgen‘ gilt.

²⁰ Glücklich ist die Zeit, die wir zu wiederholen bereit wären: so Spaemann in Abwandlung eines Kriteriums von Hare, welcher Glück als Zustand desjenigen definiert, mit dem wir gern tauschen würden (Philosophie [wie Anm. 12] 10f.).

²¹ Ein Gedanke, der in der mittelalterlichen Erhebung des Schönen – als Zeichen des Guten und Wahren – in die Reihe der Transzendentalien gleichsam zu Ende geführt wird.

Als Anzeichen der Vollendetheit und des Gelingens²² ist Glück auf die Vollendetheit einer *energeia* bezogen. Damit wird ein Akzent gesetzt, durch den sich der aristotelische Glücksbegriff von verschiedenen seiner neueren Aktualisierungen abhebt, in welchen Glück etwa als eine höherstufige Disposition,²³ als uneingeschränkte „Funktionsfähigkeit des Wollens“²⁴ oder als Analogon zur Gesundheit des Körpers²⁵ gefaßt wird. Zwar definiert auch Aristoteles das Glück über das *ergon* – was man oft als ‚Funktion‘ übersetzt hat –, doch läßt er es nicht darin aufgehen, sondern in der *energeia*: nicht in der Funktionsfähigkeit, sondern in deren Ausübung und Vollzug. Die Funktionsfähigkeit ist mit der Abstinenz vom Vollzug verträglich, mit Indifferenz und nicht-Handeln. Gerade auch im Hinblick auf das Glück begründet Aristoteles den Vorzug der Aktualität: der Schlafende hat nicht jene aktuelle Selbstpräsenz, die die Glückserfahrung auszuzeichnen scheint. Diese Gewichtung bleibt auch dann bestehen, wenn man unter dem *actus* nicht die Einzelhandlung, sondern das Leben als solches, das *eu zen* versteht. Das Modell der Gesundheit ist gerade darin unzureichend, daß es, als nicht auf ein Wollen bezogen, den Unterschied von Funktionsfähigkeit und -ausübung nicht zu machen braucht.²⁶

Es wäre im einzelnen zu zeigen, inwiefern die dargelegte Selbstzweckstruktur des Wollens auch den Kern der ‚inhaltlichen‘ Bedeutungsmomente des Glücksbegriffs, wie er dem normalen Verständnis zugrundeliegt, bildet. Dies kann hier nur andeutungsweise geschehen, zumal wir ja in keiner Weise auf ein unkontrovers-eindeutiges Verständnis zurückgreifen können.

Nach R. Spaemann vereinigt der ursprüngliche Glücksbegriff zwei Schwerpunkte, die später auseinandertreten und zum Teil gegeneinander artikuliert werden: Autarkie und Erfüllung.²⁷ Das erste Moment betont die Seite der Selbstbehauptung und Selbständigkeit und ist zum Teil ausdrücklich gegen Erfüllung gewendet: Unabhängigkeit gründet dann in Erfüllungs-, ja Wollensverzicht. So wird die Beständigkeit des Glücks gegen die Instabilität äußerer Glücksgüter gesichert. Die Minimalisierung der Erwartungen, die Bedürfnislosigkeit erscheint als Schutz des Weisen gegen das Unglück, als Basis seines Glücks. Fraglos kann eine solche ‚asketische‘ Haltung ernstzunehmende Aspekte von Glückserfahrung enthalten; die stoische Apathie oder epikureische Ataraxie sind Varianten ihrer Ausformulierung. Dennoch scheint sie als ganze mit dem, was wir spontanerweise Glück nennen, nur in paradoxer Weise vereinbar. Diesem gleichsam defensiven läßt sich ein positiver Begriff von Autarkie gegenüberstellen, der auf Freiheit, das heißt – so Aristoteles (Met. 982 b 26) – auf das „um seiner selbst und nicht um eines andern willen“ Leben abzielt, oder der dann im modernen Sinn mit einem

²² Vgl. Höffe, Ethik und Politik, a. a. O. 326: Glück als „Begleiterscheinung im Fall des Gelingens“; vgl. ders., Sittlichkeit, a. a. O. 169 f.

²³ H. Krämer, Selbstverwirklichung, in: G. Bien (Hg.), Die Frage nach dem Glück (1978) 31.

²⁴ E. Tugendhat, a. a. O. 72.

²⁵ v. Wright, a. a. O. 86 f.; Tugendhat, a. a. O. 64, 69 ff.; Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (1981) II, 166 f.

²⁶ Aristoteles selber führt das Gesundwerden gerade als Beispiel eines nicht in sich vollendeten, sondern auf ein äußeres Ziel gerichteten Prozesses an (Met. 1048 b 24).

²⁷ Philosophie (wie Anm. 12) 15.

emphatischen Begriff von Selbstsein oder ausgebildeter Individualität verknüpft wird. Die Verbindung dieser Begriffe mit dem Glücksgedanken ist noch in der negativen Version im Zusammenhang zwischen beschädigtem Leben und der Destruktion des Individuums präsent.

Das Komplementärmoment zur Autarkie, die Erfüllung, ist im Glücksbegriff vielleicht noch ursprünglicher verankert. ‚Plerosis‘ ist schon bei Platon Stichwort²⁸ – Fülle als Gegensatz zum Mangel und Behebung einer Leere, zuallererst als Realisierung von Intentionen, Wünschen und Absichten. Daneben meint die Metapher der Fülle Überfluß. Wie Erfüllung über den subjektiven Entwurf hinausgeht, so kann sie zum geraden Gegenpol jenes Selbstbezugs werden, für den der Titel der Autarkie steht – bis hin zum Aufgehen-im-andern, zur Selbstvergessenheit, ja Selbstauslöschung. Auch dies sind bekanntlich Bilder vom Glück, wenn auch in dieser Zuspitzung Kontrastbilder zu den in unserem Kulturkreis dominierenden. Das Alleswerden, das zugleich Selbstauslöschung ist, ist das Gegenbild zur Selbstbehauptung ohne Erfüllung. Obwohl sich Glück im normalen Verständnis zwischen beiden Extremfiguren ansiedelt, herrscht zwischen ihnen nicht einfach ein Gleichgewicht: Der Erfüllungsverzicht scheint wohl mit Freiheit, doch nur paradoxerweise mit Glück vereinbar; beim Selbstverzicht verhält es sich umgekehrt.

Die beiden Seiten artikulieren eine Polarität, die dem Glücksbegriff gerade unter dem Aspekt der dargelegten Selbstbezüglichkeit des Wollens innewohnt. Auch andere Bestimmungsmomente enthalten die gleiche polare Grundstruktur. So scheint in *temporaler* Sicht beides zum Glücksphänomen gehörig: Glück als erfüllter Augenblick und Glück als Transzendieren des momentanen Erlebnisses auf einen größeren Zeitabschnitt, idealiter eine Lebens Ganzheit hin.²⁹ Beides verweist auf sein Gegenüber. Nicht ein extensives Ganzes ist anvisiert, sondern eher eine Qualität jenes Moments, wo das Leben sich uns zu einem Ganzen zusammenschließt,³⁰ und die Erfülltheit des Augenblicks verkörpert selber einen Anspruch auf Dauer – das Verweilen des Augenblicks (Goethe); die Lust, die Ewigkeit will (Nietzsche); der Eros, der Unsterblichkeit will (Platon). Beide Seiten sind Figuren „erfüllter Zeit“,³¹ Formen des Ausschlerens aus dem objektiv-leeren ‚Lauf der Zeit‘.

Eine ähnliche, nicht-gleichgewichtige Doppelseitigkeit findet schließlich in bezug auf die *Wirklichkeitserfahrung* statt. Glück ist Blindheit, und Glück ist gesteigertes Wachsein. Auch hier gilt: Nur paradoxerweise läßt sich die erste Bestimmung, radikal genommen, mit Glück vereinbaren. Man kann einen Unterschied von Glück und subjektiver Lustempfindung gerade darin sehen, daß Glück Wirklichkeit erschließt,³² ja, eine über unseren intentionalen Vorgriff hinausgehende Wirklichkeitserfahrung enthält. Es ist eine Erfahrung, die als Glückserfah-

²⁸ Z. B. Politeia 585 b–d; Philebos 31 e, 35 a–e.

²⁹ Vgl. Aristoteles' Meinung, daß niemand vor seinem Tod glücklich zu preisen sei: NE I, 11.

³⁰ Vgl. Spaemann, Philosophie (wie Anm. 12) 18.

³¹ Vgl. H.-G. Gadamer, Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest (1977) 55 ff.

³² Spaemann, a. a. O. 10.

zung zugleich Zustimmung ist oder, was nur ein anderer Ausdruck desselben ist: Erschließung von Sinn.

Nun ist klar, daß nicht nur mehrere der hier verwendeten, zum Teil metaphorischen Begriffe näherer Aufklärung bedürften. Darüber hinaus wäre die prinzipielle Frage zu stellen, inwiefern der exponierte Glücksbegriff als allgemeine Begriffsbestimmung gelten darf und nicht bereits durch kulturspezifische Glücksvorstellungen affiziert ist. Allerdings wird man auf eine solche Frage keine einfache Antwort, kein einfaches Ja oder Nein erwarten dürfen. Eher benennt die Frage ein graduelles Problem, zumindest solange wir sie durch eine hermeneutische Reflexion auf den Sprachgebrauch, nicht durch dekreterische Festlegung entscheiden wollen. Während die Definition des Glücks als das, was wir letzten Endes wollen, unstrittig eine formal-begriffliche Bestimmung ist, stellt die Gewichtung zwischen Autarkie und Erfüllung eine kulturspezifische, wo nicht positionelle Festlegung dar.

Auch wenn wir diese Einschätzung im einzelnen offen lassen, so wird das skizzierte Konzept in seinen Grundzügen doch als allgemeines, noch nicht durch bestimmte inhaltliche Vorstellungen definiertes Glückskonzept gelten dürfen. Seine Bestimmungsmomente, in denen sich die Polarität von Autarkie und Erfüllung, von Selbstsein und Einssein-mit-anderem nach verschiedenen Seiten ausspricht, lassen sich auf die Selbstzweckstruktur des Wollens zurückführen, in welcher sich der Endzweckcharakter des Gewollten ebenso wie die Selbstbezüglichkeit des Wollens ausspricht. Als ganzes ist das Konzept eine Explikation dessen, was wir meinen, wenn wir sagen, Glück sei das, was wir letzten Endes wollen, oder es habe damit zu tun, daß wir das, was wir tun und wollen, wirklich wollen. Es ist eine Explikation dieses ‚wirklichen Wollens‘, nicht seines Gegenstandes; Glück ist nicht Sammelbegriff für das dem Willensakt vorausliegende Erstrebenswerte. Auch wenn diese Formbestimmung des Wollens nicht in der Freiheit und Ungehindertheit aufgeht, sondern die teleologische Struktur der Zweckverfolgung und Erfüllung einschließt, so impliziert dies noch keine Aussagen über bestimmte Ziele. Letzlich bleibt auch hier die Entscheidung des einzelnen unhintergebar; nur in bezug auf das Individuum gibt es wahres und falsches Glück. Doch je mehr der Begriff des ‚wirklichen Wollens‘ differenziert und durch interne Kriterien bestimmt wird, um so weniger erscheint das letzte individuelle Verdikt, in etwas Bestimmtem sein Glück zu sehen, als bloße Dezision.

4. Moral als Moment des Glücks?

Wenn nun die grundsätzliche Frage wieder aufgenommen wird, inwiefern ein so formulierter Glücksbegriff mit Ethik zu tun hat, so liegt ein erstes auf der Hand. Wenn die Ausrichtung auf Glück eine Formbestimmung des Wollens ist, so verliert der Kantsche Einwand der Heteronomie seinen Boden – der Einwand, daß hier das Wollen im Wollen von etwas anderem gründet und daß sich der Wille nur durch die Vorstellung der Wirkung, nicht der Handlung selber bestimme (GMS, A 93 f.). Auch die Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Vernunft greift dann jedenfalls nicht mehr so, daß die Ausrichtung auf Glück notwendig auf Triebfedern bezogen

ist, die dem Ethischen zuwiderlaufen und Freiheit „untergraben“ (A 90).³³ Indessen besagt dies noch nichts darüber, wie eine positive Verhältnisbestimmung von Glück und Ethik aussehen könnte. Nicht nur die Entgegensetzung, auch die meisten positiven Zuordnungen, wie sie in der Geschichte der Philosophie versucht worden sind, scheinen – jedenfalls sofern sie als globale Zuordnungen formuliert worden sind – mit Schwierigkeiten behaftet.

Die eine Zuordnung ist die, die Sokrates folgendermaßen auf den Begriff bringt: „Der Gerechte ist also glücklich, der Ungerechte aber unglücklich.“ (Platon, *Politeia*, 354 a) Über die Wahrheit dieser These wird angesichts der Erfahrung kein langer Streit stattfinden. Man kann sich fragen, ob sie überhaupt je *sensu stricto* verstanden worden ist; sicher wurde sie immer im Bewußtsein ihres provokatorischen Charakters vertreten. Wo sie nicht strikt als Moralisierung des Glücks fungiert, scheint sie nicht so sehr eine Behauptung als einen Anspruch auszudrücken: einen Glücks- und Gerechtigkeitsanspruch. Dies vielleicht sogar dort am deutlichsten, wo sie nicht mehr als Faktum, sondern – wie bei Kant – als Postulat formuliert wird. Was den sogenannten Postulaten der reinen praktischen Vernunft zugrundeliegt, ist selber postuliert: die Bestimmung des höchsten Gutes nämlich, sofern in ihm ein „proportionierter“ Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glücksgefühl herrschen soll (KpV, A 224). Die Verbindung von Tugend und Glück über die Glückswürdigkeit bleibt trotz der Abschwächung zum Postulat eine, begrifflich gesehen, uneinsichtige, wenn nicht widersinnige Verbindung.

Weniger unplausibel erscheint zunächst die umgekehrte These: daß der Glückliche gut sei, und genauer: daß die Sorge um das wohlverstandene Glück die Befolgung eines normativen – letztlich moralischen – Maßstabs einschließe. Eine solche Position kann in verschiedener Weise und verschiedener Stringenz vertreten werden.

Ansatzpunkt ist die Tatsache, daß Aussagen über Glück nicht einfach Aussagen über faktisch verfolgte Ziele sind. Über Glück reden heißt unmittelbar, über wahres und falsches Glück sprechen. Menschliches Streben steht von vornherein im Horizont von Verständigung und möglicher Selbsttäuschung, der Glücksbegriff damit bereits als solcher unter einem Richtigkeitskriterium. Die Frage ist, wie weit dieses in den Bereich moralischer Richtigkeit hineinreicht.

Nach R. Spaemann hat die Frage nach dem, „was wir eigentlich letzten Endes wollen“, vor allem den Sinn, „in unser Wollen eine Einheit zu bringen“,³⁴ und zwar eine solche, die Einheit mit uns selber, und das heißt zunächst: Einheit mit unserer Natur ist. Wir nehmen in ihr Bezug auf etwas, was in gewisser Weise schon unser Ziel ist, bevor wir zu fragen beginnen. Und sofern die Natur des Menschen seine sittliche Bestimmung einschließt, ist auch die Einheit mit sich auf moralische Selbstbestimmung verwiesen.³⁵ Allerdings ist klar, daß eine solche Argumentation

³³ Man mag im Gegenteil der Meinung sein, daß gerade vom Glücksgedanken her ein Interesse an Selbstbestimmung zur Geltung kommt, das im genuinen Sinn auch als Vernunftinteresse anzusprechen ist (s. Krämer, a. a. O. 27f.). So definiert auch Hegel als Wahrheit der Idee des Glücks den „freien Willen, der den freien Willen will“: *Rechtsphilosophie*, § 27; *Enzyklopädie*, § 480.

³⁴ Spaemann, a. a. O. 5.

³⁵ Spaemann, in: K.-O. Apel u. a. (Hg.), *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Bd. 3 (1984) 338f.

eine bestimmte Wesensbestimmung des Menschen unterstellt; die Verbindung von Glück und Moral wird tendenziell zur *petitio principii*.

Unabhängig von einer solchen Unterstellung könnte versucht werden, die gleiche Verbindung durch Reflexion auf den Wahrheitsanspruch des Glücks einzuholen. Wenn zum Glücksbegriff, so ein Argument von F. Kambartel,³⁶ die Dimension von Selbsttäuschung und Selbstverständigung, der Unterschied von Meinen und Wissen gehört, so sind wir damit in den Raum des Argumentativen und d. h. des Intersubjektiven verwiesen, in welchem wir andere immer schon als Personen anerkennen und anerkennen müssen. So ist eine (ganz im Sinne Kants verstandene) moralische Praxis integrativer Bestandteil der Verständigung über unsere wahren Interessen, damit Moment des Glücks selber. Indes scheint auch ein solches diskursethisches Argument nicht das Geforderte zu leisten. Postuliert wird durch es ein moralisches Verhalten im elementaren Sinn, sozusagen Moralitätsfähigkeit als Bedingung von Rationalität. Wieweit die Konsistenzbedingungen unserer Glücksverfolgung konkretes moralisches Verhalten einschließen, bleibt ein kontingentes Faktum.

Dennoch ist klar, daß ein solches rein negativ formuliertes Fazit in gewisser Weise unbefriedigend bleibt. Soll für das Ethische nicht einfach ein Fundament *sui generis* postuliert werden, so müssen wir versuchen, wenn auch nicht die Moralität aus dem Glück abzuleiten, so doch von einer differenzierten Sicht des Glücksstrebens aus Anknüpfungspunkte für das moralische Sollen sichtbar zu machen.

Eine allgemeinste Verbindung wird durch den dargelegten Glücksbegriff selber nahegelegt. Wenn Glück das ist, was wir letzten Endes wollen, so können wir das Sollen als ein von diesem Wollen umgriffenes, von ihm her zu verstehendes auffassen. Dies nicht in dem Sinne, daß normative Forderungen als materiale Konsequenz eines vorausgesetzten Glücksstrebens, sozusagen als hypothetische Imperative zu formulieren wären. Gegen eine solche Herleitung spricht nicht nur der logische Ebenenunterschied, sondern auch die begriffliche Unmöglichkeit, Glück als ein bestimmtes Vorgegebenes zu fassen, mit Bezug auf welches anderes als Mittel fungierte – eine Schwierigkeit, die bis in den vom Utilitarismus verwendeten hedonistischen Kalkül und die darin implizierte Fiktion der Kommensurabilität der Glücksgüter durchschlägt. Wenn das Glücksstreben weder als *factum brutum* noch einfach als quantitative Maximierungsstrategie, sondern als eine qualitativ differenzierbare, kulturelle Größe gesehen wird, die sowohl eine Verständigung über Möglichkeiten sinnvollen Lebens einschließt wie auch einen Prozeß der Bildung und Selbstbestimmung, so scheint es vielmehr plausibel, daß im Horizont der Glücksethik unmittelbar, nicht erst als Folge, analoge Forderungen und Grundhaltungen zur Geltung zu bringen sind wie sie auch von einer Pflichtethik thematisiert werden. Zum Glücksstreben gehören dann sowohl die Einordnung des unmittelbaren Strebens in ein kohärentes Ganzes wie die Ausbildung von Grundhaltungen, in denen die naturwüchsige Selbstbezogenheit ihr soziales Gegengewicht findet und in die normative Komponenten der Sozialisierung miteingehen. Grundprinzipien des Sollens werden dann selber zum Bestand-

³⁶ Kambartel, in: K.-O. Apel u. a. (Hg.), *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Bd. 2 (1984) 340 f.

teil dessen, was wir letztlich wollen, Bestandteil der umfassenden Lebensform, die wir wählen.³⁷ So scheint sich hier in der Tat gleichsam ein fließender Übergang zwischen eudämonistischer und moralischer Ausrichtung zu ergeben.

Allerdings bleibt auch eine solche Zuordnung als solche formal und kontingent. Ihr Anknüpfungspunkt ist nur zum Teil eine allgemeine Definition des Glücks – nämlich soweit allgemeine Konsistenzbedingungen von Glück betroffen sind –, zum größeren Teil aber dessen jeweilige inhaltliche Ausfüllung. Auch wenn wir *allgemein* daran festhalten, daß normative Geltungen für einzelne wie für Gruppen im *Horizont* dessen stehen, was sie insgesamt wollen, d. h. im Horizont ihrer umfassenden Glücksvorstellungen (auch wo diese gar nicht explizit sind), so können wir nicht umgekehrt aus der Orientierung am Glück als solcher bestimmte moralische Prinzipien begründen oder jemandem andemonstrieren. Die Glücksethik ist nicht von sich aus zu jener Begründungsform gezwungen, die von der moralischen Reflexion gefordert ist. Glück ist Korrelat eines Strebens; dieses kann über sich aufgeklärt, es braucht nicht gerechtfertigt zu werden und unter den – typisch moralischen – Aspekten von Verantwortlichkeit, Pflicht oder Schuld zur Diskussion zu stehen. Sofern wir die Konturen nicht vorschnell in einer eudämonistischen Harmonisierung verschleifen, bleiben die Fragerichtungen heterogen.³⁸

5. Glücksanspruch und Grenzen der Glücksethik

Wenn die Implikation des Moralischen durch den Glücksbegriff allenfalls eine partielle ist, so ist nun umgekehrt zu fragen, inwiefern der Glücksgedanke einen eigenständigen Gesichtspunkt normativer Beurteilung abgibt, d. h. an ihm selber auf ein Sollen verweist, ein Seinsollendes benennt.³⁹

Der Grund für dieses Sollen ist nichts anderes als die Eigenschaft des Glücks, notwendiger Gegenstand des Wollens zu sein. In welchem Sinn damit ein Anspruch, eine Geltung, ein Recht oder ein Sollen zum Ausdruck kommt, wäre an Phänomenen der Beurteilung von Handlungen und Lebensformen im einzelnen aufzuzeigen. Nur zwei Beispiele seien stellvertretend genannt: die Beurteilung des Freitods auf der einen, die Kritik sozialer Verhältnisse auf der andern Seite.

Die Schwierigkeiten der Moral mit dem ersten Beispiel zeigen sich etwa an der Künstlichkeit des Kantschen Arguments, daß es dem Menschen als Subjekt sittlicher Verbindlichkeit nicht erlaubt sein kann, sich durch Selbsttötung aller Verbindlichkeit zu entziehen (MS II, § 6). Tieferliegend als diese eigenartige Selbstverpflichtung *zur* Moralität – angenommen, es gäbe sie – ist der Lebenswille, der nichts anderes als der Glückswille ist. Hier zu argumentieren kann nur heißen, auf diesen letztmöglichen Punkt – den Lebens- oder Glückswillen – zurückgehen,

³⁷ Vgl. U. Wolf, Das Problem des moralischen Sollens (1984) 187 ff.

³⁸ K.-O. Apel, in: ders. u. a. (Hg.), Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge, Bd. 2 (1984) 348 f.

³⁹ Nicht unmittelbar zur Diskussion steht hier das Glück als Implikat eines moralischen Sollens (so etwa nach Kant die Beförderung fremder Glückseligkeit oder auch die eigene, sofern sie Mittel moralischen Handelns ist).

welcher allerdings nur über sich aufzuklären, nicht beweiskräftig einzuklagen ist. Doch ist diese Lücke nur so lange als ein besonderer Mangel der teleologischen Argumentation zu werten, als ihr gegenüber die moralisch-deontologische als eine schlicht in sich begründete vorausgesetzt wird.

Die Eigenständigkeit der teleologischen Begründung wird noch deutlicher in der Anwendung auf Gesellschaft. Ein Maßstab für die Beurteilung einer Gesellschaft ist Gerechtigkeit. Von ihr aus scheint deren Rechtmäßigkeit am unmittelbarsten zur Diskussion zu stehen; sie ist hier die typisch moralische Frage. Doch fraglos gibt es daneben andere Maßstäbe der Akzeptabilität von Lebensformen und Legitimität von Institutionen. Es sind Maßstäbe des gelingenden Lebens, durch deren Verletzung nicht *unmittelbar* im engen Sinn moralische oder Gerechtigkeitsprobleme aufgeworfen werden. Das Leiden an der Gesellschaft kann auch ein Leiden an Bedingungen sein, die die allgemeinen Möglichkeiten von Selbstentfaltung strukturell behindern – Behinderungen, wie sie beispielsweise J. Habermas unter dem Aspekt der Zerstörung sozialer Lebenswelten beschrieben hat, dies unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß die Beurteilungsebene hier keine strikt moralische mehr ist. Umfassende Urteile über das Gelingen einer Lebensform ähneln nach ihm eher der klinischen Verfassung einer Person als der moralischen nach der Anerkennungswürdigkeit einer Norm.⁴⁰ Und wenn für sie ein Maßstab zu formulieren wäre, so wäre er am ehesten in einem „Ergänzungsverhältnis“ zu sehen zwischen „kognitiv-instrumenteller Rationalität einerseits, moralisch-praktischer und ästhetisch-expressiver Rationalität andererseits“.⁴¹

Die Ebene der Sozialkritik ist instruktiv gerade in der eigenständigen Ausformulierung verschiedenartiger Begründungsformen; was in der Selbstverständigung des einzelnen zum Teil unausdrücklich und als nicht-ausgetragener Zwiespalt bleibt, wird hier auf verschiedene Positionen verteilt und gegeneinander eingeklagt. Glück – mit seinen Surrogaten, Partial- und Ersatzdefinitionen – kann zu einer Parole werden, die in Front zu andern, stärker moralisierenden Ideen wie Gleichheit und Gerechtigkeit steht. Forderungen, die der Ordnung des ‚guten Lebens‘ zugehören, behalten ihre eigenständige Geltung ungeachtet der Tatsache, daß sie nicht im gleichen Sinn rational einholbar sind wie strikt moralische Fragen. In eine solche Richtung deuten, beispielsweise, kritische Zeitdiagnosen marxistischer Provenienz, angefangen bei der Entfremdungstheorie des jungen Marx bis hin zu der von der kritischen Theorie denunzierten Destruktion des Individuums, der Verselbständigung der Mittelfunktionen, der Etablierung universaler Fungibilität. Alle diese Beschreibungen sind Figuren der behinderten Teleologie des Wollens, letztlich der Versagung von Glücksansprüchen.

Die Doppelseitigkeit moralischer und nichtmoralischer Ansprüche, wie sie auf gesellschaftlicher Ebene zum Teil gegeneinander artikuliert werden, ist auch im praktischen Selbstverhältnis des Individuums enthalten.⁴² Moralität, in ihrer for-

⁴⁰ Habermas, a. a. O. II, 166 f.

⁴¹ Ebd. I, 485.

⁴² Habermas schlägt dafür das Begriffspaar von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung vor: ebd. II, 150.

malen Gestalt, verträgt sich mit Willensverzicht; *daß* wir zu wollen haben, ist kein moralisches Gebot. Wer nichts Bestimmtes will, ist nicht zu widerlegen. Der Mann ohne Eigenschaften ist – vielleicht – unglücklich, nicht unmoralisch. Wohl mag es Glückskonzepte geben, die gerade im Wollensverzicht ihr Zentrum haben. Wenn demgegenüber hier das Wollen selber als ein basales Sollen reklamiert wird, so drückt sich darin nur die normale Überzeugung aus, daß wir gar nicht umhin können zu wollen, daß wir wollen – wobei das Wort ‚wollen‘ beidemal verschieden verstanden ist: das eine Mal als gleichsam transzendentaler Grundzug unserer Existenz, das zweite Mal als das faktische, jeweils besondere Wollen. Als Seinsollendes kommt es sowohl dort zur Sprache, wo seine Möglichkeit eingeklagt wird gegen eine Realität, die es strukturell verhindert, wie in der Leidenserfahrung derer, die den Wollensverzicht zur Wollensunfähigkeit internalisiert haben.

Die Möglichkeit des Wollens zu erhalten, kann zunächst als bloß negative Forderung erscheinen. Ebenso wichtig ist die positiv-teleologische Seite, die allererst die Verbindung mit dem Glücksgedanken herstellt. In ihr kommt zum Ausdruck, daß die Zielrichtung des Wollens nicht auf die bloße Erhaltung der Möglichkeit geht, nicht auf das bloße Sein, sondern die Realisierung eines spezifischen Gutes. Selbstverwirklichung als Figur der eudaimonia ist nicht auf Selbsterhaltung reduzierbar. Auch deren Erhöhung zur Selbststeigerung – wie bei Hobbes – geht in Wahrheit nicht über die bloße Erhaltung hinaus: Sie ist nur Potenzierung des bloßen Seins, Steigerung nicht der Qualität, sondern nur der Macht und Absicherung des Seins. Sie übersteigt das Leben nicht auf das ‚gute Leben‘, sondern nur auf das ‚mehr-Leben‘ hin.⁴³ Sie ist die Dynamisierung des von Aristoteles beschriebenen unendlichen Regresses, der letztlich ein in-sich-Rotieren, die Vermöglichung des Ankommens an einem Ziel ist.⁴⁴ Wurde dieser teleologische Grundzug in der klassischen Teleologie zugleich als Erfüllung einer moralischen Bestimmung gedacht, so stellt der neuere Eudämonismus demgegenüber eine Akzentverschiebung dar. Dies nicht nur aufgrund des Verlusts der substantiellen Wesensbestimmung und der strengeren Begründungsfrage. Auch nach der Gegenseite hin gewinnen von moralischer Richtigkeit unabhängige Kriterien an Gewicht. Es sind in nicht unerheblichem Maße ästhetische Kriterien, wie z. B. Kriterien der gelungenen Ganzheit und des Zusammenspiels der Teile, auch Qualitäten der Authentizität, des Ausdrucks und der Selbstdarstellung ebenso wie Weiterbestimmungen des hedonistischen Moments der Eudämonie, des Zufriedenseins und des Sichidentifizierens mit sich und der Welt.

Wie auch immer die Reformierung der eudaimonia im einzelnen auszusehen hätte, ihr Zentrum bildet die dargelegte Selbstzweckstruktur des Wollens. Hier sollten die inhaltlichen Andeutungen nur dazu dienen, die eigenständige Geltung des Glücks als eines Seinsollenden zu illustrieren.⁴⁵ Es ist darin ändern nicht-

⁴³ Vgl. die Figur des Willens zur Macht bei Nietzsche.

⁴⁴ Ganz konsequent heißt eine der Maximen in P. Watzlawicks ‚Anleitung zum Unglücklichsein‘: „Vor Ankommen wird gewarnt!“ (1983, 63); vgl. Spaemanns These von der Inversion der Teleologie, in: H. Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung (1976) 80.

⁴⁵ Sein Status ist dabei nicht einfach der eines letzten ‚Werts‘, welcher den im engen Sinn verstandenen

moralischen Gütern vergleichbar, die näher beim moralischen Sollen zu stehen scheinen – wie etwa Freiheit und Würde.⁴⁶ Es sind Güter, auf die zu verzichten nicht unmittelbar oder jedenfalls nicht im gleichen Sinn wie eine Regelverletzung kritisierbar ist, deren Einklagung aber gleichwohl etwas Selbstverständliches hat und keiner weiteren Legitimierung bedarf. Dabei ist es eine Zusatzfrage, ob ihre Einklagung im positiven Sinn oder nur als Kritik ihres Fehlens geschehen kann, und ob dem entweder grundsätzlich so ist – so etwa das Motiv des Bilderverbots bei Adorno – oder aufgrund der realen Verfassung des beschädigten Lebens, die eine ungebrochene Anrufung des Glücks nicht mehr zuläßt.

Schematisch könnte das Verhältnis des Glücks zur ethischen Sollensfrage dann folgendermaßen umrissen werden: Es handelt sich um zwei Gesichtspunkte praktischer Orientierung, die 1) irreduzibel, 2) mit Bezug auf ein unverkürztes Verständnis menschlicher Praxis – in deskriptiver wie begründungsmäßiger Sicht – partial, 3) unter spezifischen Aspekten aufeinander bezogen, 4) komplementär sind. Die Bezeichnung beider Orientierungen als komplementär mag als Verlegenheitslösung erscheinen. Die Frage ist, ob wir nicht eine striktere Zusammengehörigkeit zu denken haben, so wie etwa in Kants Bestimmung des höchsten Guts Sittlichkeit und Glückseligkeit „wesentlich“ verbunden sein sollen (KrV, B 841; vgl. KpV, A 198f.). Es mag sein, daß für die utopische Leitidee des Wollens eine solche Zusammengehörigkeit unverzichtbar ist, die Zusammengehörigkeit des Gerechten und Glücklichen, des Guten und Schönen. Doch auch wenn sie für unser Verständnis letzter Orientierungspunkt bleiben mag, so kann sie dies jedenfalls weder in der Kantschen Version sein, die die Zusammengehörigkeit in einem der beiden Begriffe begründet, noch in der antiken Fassung, die sie nach der Gegenseite hin auflöst. Die These der Komplementarität ist eine These gegen Kant wie gegen Aristoteles. Auch wenn die Ethik nicht durch die Frage ‚Was soll ich tun?‘, sondern durch die Frage nach dem richtigen oder guten Leben definiert wird,⁴⁷ bleiben Rechtfertigbarkeit und Gelingen des Lebens heterogene Orientierungspunkte. Daß trotzdem keine der beiden Seiten der andern gegenüber indifferent sein kann, daß *wir* keiner gegenüber indifferent sein können, macht im Konkreten ihre Komplementarität aus.

Als vielleicht auffallendste Eigenart des Glücks hat sich seine nicht-direkte Intendierbarkeit gezeigt. Glück stellt sich typischerweise nicht dadurch ein, daß es als solches angestrebt wird, sondern dadurch, daß die Sache, um die es uns jeweils geht – letztlich das Leben selber – sinnvoll ist. Der Sinnbegriff erscheint in diesem Kontext als Kehrseite des Glücksbegriffs selber. Nach O. Marquard ist das Aufkommen der sogenannten Sinnfrage geradezu als Pseudonymisierung der Glücksthematik zu verstehen, die nach der Eudämonismuskritik nicht mehr unter

,normativen‘ Geltungen gegenüberstünde (vgl. v. Wright, a. a. O. 6ff.); es ist eher Horizont von Wertungen und Präferenzen und als solcher nicht selber gesetzt.

⁴⁶ Vgl. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (1961).

⁴⁷ D. Wiggins ist sogar der Meinung, daß die Sinnfrage ein besserer Fokus für die Ethik sei als die Frage nach dem ‚Was soll ich tun?‘: *Truth, Invention, and the Meaning of Life* (Oxford 1976) 331f.

eigenem Namen auftreten darf.⁴⁸ Doch bleibt der eigene Akzent festzuhalten, der durch den Sinnbegriff gesetzt wird: der Akzent der Objektivität oder Positivität. Als Sinnerfahrung verstanden, ist Glück weder utilitarisch noch hedonistisch reduzierbar; sofern es ihr um Sinn geht, ist die Ausrichtung auf Glück nicht Tautologie – es sei denn, man deklariere, willkürlich, das Befriedigtsein selber zum Sinn.⁴⁹

In seiner spezifischen Bedeutung genommen, konvergiert der Sinnbegriff mit der früher aufgewiesenen Selbstzweckstruktur. Wenn die Sinnfrage die ist, die nach Camus letztlich lautet, ob es sich lohnt oder nicht, zu leben, so entspricht dies genau der Frage nach dem Selbstzweckcharakter des Lebens. Zu vermeiden ist der Eindruck, der durch die Singularisierung entstehen könnte, als ob irgendwo *der* Sinn des Ganzen läge, von dem her allein das Besondere sinnvoll wäre. So würde das einzelne wieder zum Mittel und das Ganze zum intendierten Objekt. Im einzelnen stellt Glück sich ein und im Jeweiligen wird es realisiert. Allerdings meint dies nicht die skeptische Bescheidung mit dem Zweitbesten und Partiellen. Wie die moralphilosophische Reflexion die moralische Qualität von der Unterstellung eines substantiellen Guten gelöst und in die Formbestimmung des Handelns verlegt hat, so teilt eine neuzeitliche Bestimmung des Glücksbegriffs die gleiche Reflektiertheit. Auch unter der Perspektive des Sinns, der gerade die Objektivität der Glückserfahrung herausstreicht, ist Glück nicht ein dem Leben Vorausliegendes, sondern eine Formbestimmung des Lebensvollzugs. Es könnte zunächst so scheinen, als ob die Selbstzweckstruktur des Wollens – das Leben um seiner selbst willen – nur erst eine *conditio sine qua non* des Glücks bezeichnete. In Wahrheit ist diese Formbestimmung selber nur so zu denken, daß sie das mitenthält, was zu den Grundintentionen des Glücks gehört. ‚Leben um seiner selber willen‘, verstanden im Sinn des Lebens um des gelingenden Lebens willen, diese Formel ist nichts anderes als der Begriff des Lebens selber. Glücklich leben ist keine Zusatzbestimmung zur Idee des Lebens.

⁴⁸ Wider die allzu laute Klage vom Sinnverlust. Philosophische Bemerkungen und eine Fürsprache fürs Unsensationelle, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (31. Oktober 1983) 9f.

⁴⁹ Wenn ‚Sinn‘ – gleich wie das Glück – Bezug nimmt auf eine Beschaffenheit der Welt, die Grund, nicht Folge unserer Wertung sein soll, so heißt dies aber auch, daß dieser quasi-wertende – nach Marquard: ‚glücksbezogene‘ – Sinnbegriff gar nicht losgelöst von dem andern Sinnbegriff, den Marquard davon unterscheidet, zu sehen ist, vom ‚Sinn‘ des Verstehens (a. a. O.) Gerade unter dem Aspekt des Sinns wird der hermeneutische, verstehende und deutende Zug der Glückserfahrung sichtbar.

Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz bis 1980, 2. neubearb. Aufl., hg. von Albert Heinekamp (Martin Schneider)	194
Karl Alphéus, Kant und Scheler, hg. von Barbara Wolandt (Georg Geismann)	197
Karl Leonhard Reinhold, Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I, Korrespondenz 1773–1788, hg. von Reinhard Lauth, Eberhard Heller und Kurt Hiller (Steffen Dietzsch)	199
Urs Richli, Form und Inhalt in G. W. F. Hegels „Wissenschaft der Logik“ (Wolfgang Marx)	201
Marion Heinz, Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers – Ernst Wolfgang Orth (Hg.), Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger – Günter Wohlfart, Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust (Christoph Jamme)	204
Wolfgang Schirmacher, Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger (Reinhard Margreiter) ...	208
Ernesto Grassi, Heidegger and the Question of Renaissance Humanism (Bernhard Casper)	211
Karl Albert, Das gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen (Reinhard Margreiter)	212
Funktionen des Fiktiven, hg. von Dieter Henrich und Wolfgang Iser (Christoph Jamme)	214
Platon, Phaidros, Parmenides, Briefe. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, hg. von Gunther Eigler, Fünfter Band, bearb. von Dietrich Kurz (Ekkehard Martens)	217
Josef de Vries, Grundbegriffe der Scholastik (Rainer A. Müller)	217
Herbert Stachowiak u. a. (Hg.), Bedürfnisse, Werte und Normen im Wandel, Bd. 1 und 2 (Dieter Birnbacher)	218
Corrigendum	221
Eingesandte Schriften	222

Das Philosophische Jahrbuch wird herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Professor Dr. Hermann Krings (geschäftsführend), Institut für Philosophie der Universität München, 8000 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1, Professor Dr. Ludger Oeing-Hanhoff, Kath.-theol. Seminar, Abt. Philosophie der Universität Tübingen, 7400 Tübingen, Hölderlinstraße 29, Professor Dr. Heinrich Rombach, Institut für Philosophie I der Universität Würzburg, 8700 Würzburg, Residenz, Ehrenhof, Professor Dr. Alois Halder und Professor Dr. Arno Baruzzi, beide Schriftleitung: Universität Augsburg, 8900 Augsburg, Alter Postweg 120. – Übersendung von Manuskripten und Besprechungsexemplaren bitte nur an die Anschrift der Schriftleitung.

Der Jahrgang des Philosophischen Jahrbuchs erscheint in 2 Halbbänden zum 1. April und 1. Oktober jeden Jahres. Der Umfang des ganzen Jahrgangs beträgt 448 Seiten. Vertriebsanfragen ausschließlich an Verlag Karl Alber, 7800 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Str. 4.

Die im „Philosophischen Jahrbuch“ veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- oder Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder auf ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Reihe „Praktische Philosophie“

Neue Bände 1985

Wolfgang Leidhold: Ethik und Politik bei Francis Hutcheson. 328 Seiten. Kart. 58,- DM. Band 21 der Reihe. ISBN 3-495-47558-3 (März 1985)

Das Buch bietet eine systematische Interpretation der Ethik von Francis Hutcheson und ihres Zusammenhanges mit seiner politischen Philosophie. Die zentralen Fragestellungen seines Werkes werden im Kontext der politischen Diskussion seiner Zeit und der Entwicklung seines Denkens herausgearbeitet. Als Fundament von Hutchesons Ethik wird ein der neutestamentlichen agápe verwandter Liebesbegriff aufgewiesen. – Im weiteren untersucht der Autor erstmals den systematischen Zusammenhang zwischen Ethik und Politik bei Hutcheson und interpretiert seine Leitvorstellung des „mixed government“.

Andreas Kamp: Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung. Ca. 420 Seiten. Kart. ca. 78,- DM. Band 22 der Reihe. ISBN 3-495-47576-1 (Juni 1985)

Der Aristotelischen „Politik“ liegen Grundeinsichten über die Ousia und den Logos als konstitutive Basis zugrunde. Das ergibt eine systematische Interpretation der zentralen Themen und Inhalte der praktisch-politischen Philosophie des Aristoteles. Deren genuin politischer Horizont kann erkannt und gegen moderne Theorien abgegrenzt werden, wenn – wie es in diesem Buch geschieht – ihre Abhängigkeit von der theoretischen Philosophie berücksichtigt wird.

Gerhard Krämling: Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant. Ca. 320 Seiten. Kart. ca. 58,- DM. Band 23 der Reihe. 3-495-47577-X (Juni 1985)

Das Buch diskutiert Kants Ästhetik und Kulturphilosophie im Horizont der systematischen Einheit der Transzendentalphilosophie. Es zeigt, wie Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ die Grundlagen seiner Kulturtheorie entwickelt, die der formalistischen Ethik den Begriff einer historisch-praktischen Vernunft verschafft. Auf dieser Grundlage wird die praktische Bedeutsamkeit des ästhetischen Autonomieprinzips aufgewiesen.

G. E. M. Anscombe: Absicht. Aus dem Englischen übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von John M. Connolly und Thomas Keutner. Ca. 250 Seiten. Kart. ca. 28,- DM. Band 24 der Reihe. ISBN 3-495-47582-6 (September 1985)

Das Buch leistet erstmals eine sprachphilosophische Grundlegung der praktischen Philosophie. Es ist ein moderner Klassiker der Analytischen Handlungstheorie und ein Basistext zur Einführung in diese Disziplin. Die deutsche Ausgabe ist ergänzt durch ein Literaturverzeichnis, Register und eine ausführliche Einleitung, die die Struktur des Textes offenlegt, den historischen Hintergrund skizziert und den Bezug zur aktuellen deutschen Diskussion herstellt. Erörtert werden außerdem Fragen der Wissenschaftstheorie der Handlungswissenschaften, der philosophischen Psychologie und der Ethik.

Verlag Karl Alber, Freiburg/München